А.М.Ранчин

Князь – страстотерпец – святой: Семантический архетип литературных памятников о князьях Вячеславе-Вацлаве и Борисе и Глебе

Сопоставление житийных произведений о чешском князе Вячеславе-Вацлаве с агиографическими текстами, посвященными русским князьям Борису и Глебу, проводилось неоднократно[I]. Основанием для такого сравнения было упоминание в "Сказании о Борисе и Глебе" о том, что Борис "помышляшеть же мучение и страсть /.../ святаго Вячеслава, подобно же сему бывъшу убиению /.../" /4; 284/[2]. Кроме того, как установил Н.Ингхэм, в описании чудес Бориса и Глеба с узниками в темнице /"Сказание о чудесах Романа и Давыда", "Чтение о Борисе и Глебе" Нестора/ отразилось влияние вацлавских текстов; причем это описание ближе не к славянскому житию Вячеслава с чудесами /так называемой "Легенде Никольского"/, а к латинским памятникам: "Crescente fide" и так называемой легенде Кристиана, что заставляет предположить существование на Руси /или еще в Чехии/ не дошедших до нас славянских житий Вячеслава, близких к латинским /5/.

Близость древнечешских и древнерусских произведений не случайна. По характеристике С.Матхаузеровой, "они /жития Вячеслава, его бабки Людмилы, Бориса и Глеба. – А.Р./ моделировали ситуацию зарождения раннефеодальных славянских государств, и это, кроме собственно культовых функций, обусловило особенное значение прославления мучеников. Легенда о злодее Болеславе и мученике Вячеславе была распространена на Руси, потому что выполняла важную нравственную функцию" /6; 46/.

Б.Н.Флоря в результате развернутого сопоставления житий Вячеслава и "Сказания" и "Чтения" о Борисе и Глебе пришел к выводу, что серьезных следов воздействия чешских произведений в русских текстах нет /в борисоглебских памятниках отсутствует аскетическая трактовка князя – "Сказание" или аскетизм князя обрисован без стилевых совпадений с чешскими памятниками; отсутствует мотив борьбы с язычеством; наконец, в легендах о Вячеславе нет следов той политической проблематики, которая характерна для

борисоглебского цикла/ /7; 84, 87/[3].

Выводы Б.Н.Флори были довольно убедительно опровергнуты Н.Ингхэмом. Американский исследователь указал, что Б.Н.Флоря при сопоставлении с русскими житиями неоправданно ограничился почти исключительно "Легендой Никольского" /вторым славянским житием Вячеслава/, в то время как "Востоковская легенда"/первое славянское житие Вячеслава/ не содержит сильного аскетического элемента. Главное же, по мнению Н.Ингхэма, в славянских житиях Вячеслава и Бориса и Глеба сходны нарративная схема, "сюжет" /plot / /9; 36-39/. Так, в чешских и русских памятниках совпадают такие эпизоды, как: тайное совещание брата-убийцы с приближенными, лицемерие и обман, с помощью которых убийца завлекает святого в место предполагаемого нападения, предупреждение святого о заговоре, которым тот пренебрегает, место убиения, далекое от территории, подвластной святому, убийство, совершаемое утром, после ночных молитв страстотерпца. Они не являются, в отличие от многих других общих элементов вацлавских и борисоглебских житий, отражением архетипа – евангельского рассказа о тайной вечере и крестной смерти Христа. "Показательно, что, выстроенные в единую модель /pattern /, нарративную схему, они уникальны /.../. Если даже поразительная похожесть судеб Вячеслава и русских князей – не более, чем совпадение, – что очень маловероятно, – эта похожесть была очевидной для киевских книжников, которые обращались к истории Вячеслава как к прецеденту" /9; 38/. Отсутствие прямых, дословных текстуальных совпадений, с точки зрения Н.Ингхэма, еще не свидетельствует о невозможности влияния древнечешских произведений на русские жития.

Строго говоря, утверждения Н.Ингхэма, требуют некоторой корректировки: совпадающие эпизоды в чешских и русских житиях, теоретически, могли возникнуть независимо. Идентична прежде всего стоящая за всеми вацлавскими и борисоглебскими памятниками "ментальная схема" /см. об этом ниже/. Тем не менее, воздействие чешской агиографии на русские жития и глубокое внутреннее родство этих памятников бесспорны.

Слово "воздействие", однако, не вполне подходит к этому контексту, как указал Н.Ингхэм: " Привычные выражения "заимствование", "влияние" и "подражание" неточны, когда употребляются при описании распространения культурных феноменов того времени

в пространстве, ныне разделенном национальными границами"/9;32/. Ингхэм опирался на соображения Р.Пиккио, согласно которому термин "влияние" не в состоянии отделить "общие, экстратекстуальные парадигматические инварианты от конкретных, контекстуально обусловленных компонентов литературного высказывания / performance /". /10; 631/. Вместо терминов "заимствование" /borrowing/

и "подражание" /imitation / Н.Ингхэм предложил - "преемственность"/continuity /.

По моему мнению, один из продуктивных подходов к изучению агиографических произведений заключается в восстановлении их семантического архетипа, то есть заложенной в них "ментальной парадигмы", "характера", "образа" святости, мотивов прославления и канонизации. Такой подход особенно существен, поскольку изучение средневековой /в частности, древнерусской/ словесности с точки зрения жанра как собственно категории поэтики связано с большими трудностями[4].

Семантический архетип житий Вячеслава и Бориса и Глеба может быть кратко определен как повествование о правителе - "праведном и невинном страдальце", воплощающем идеал христианского непротивления, добровольно принимающем смерть не за исповедание веры, но в подражание страданиям Христа /3; 39/. Утверждение Г.П.Федотова о Борисе и Глебе как выразителях особого типа чисто русской святости[5], повторенное иеромонахом Иоанном/Кологривовым/ /19; 21-27/ /на эту характеристику опирается и В.Н.Топоров в своей работе, посвященной Борису и Глебу и русской святости /20/ / в свете последних западных славистических работ представляется неверным. Как показал Н.Ингхэм, правитель-мученик - явление не только не исключительно русское, но и не исключительно славянское; этот тип святого встречается и на германском Западе /21/.

Возможно, и сами Борис и Глеб были известны на Западе: по интересному наблюдению Г.Кругового, борисоглебские сказания отразились во французском романе "La Queste del Saint Graal"

из цикла о короле Артуре и перешли из него в роман Томаса Мэлори "Смерть Артура" /история рыцаря Bohoris'a/Bors'a /22/. Г.Круговой предполагает возможное чешское посредничество в проникновении житий Бориса и Глеба на

Запад[6]; в Западной Европе сказания о Борисе и Глебе могли вызвать особый интерес у еретиков замка Монтефорте, в извращенной форме исповедовавших добровольное приятие смерти /22; 368/.

Соответственно, реконструкция семантического архетипа вацлавских и борисоглебских житий, предложенная автором этой статьи, отчасти, может быть применена и к другим текстам. Ограничение ряда сопоставляемых текстов лишь чешскими и русскими памятниками носит достаточно условный характер.

В исследованиях, посвященных борисоглебскому циклу, неоднократно поднимался вопрос о характере соотношения княжеского сана и святости братьев[7]/I7/. Г.П.Федотову принадлежит тонкое наблюдение о том, что княжеская святость исчезает на Руси пропорционально возрастанию автократического начала власти. В первые века русской истории несколько князей /в частности, за их служение Русской земле/, как защитники и "собиратели", были причислены к лику святых. С усилением самодержавия из князей московского периода не был канонизирован никто. Наблюдения Г.П.Федотова могут быть дополнены. Если в домонгольский период только несколько князей были канонизированы не как мученики за веру, а как невинно убиенные /"страстотерпцы"/, то в московское время мы встречаем святых-не-князей - безвинно убиенных /монах Адриан Пошехонский/ и до срока умерших /умерших неестественной смертью и в этом отношении близких к страстотерпцам/, - утонувших в бурю /крестьяне Иоанн и Логгин Яренские/ или погибших во время грозы /крестьянин, отрок Артемий Веркольский/[7]и в то же время не находим святых-страстотерпцев-князей.

Г.П.Федотов объяснял исчезновение княжеского типа святости тем, что князь канонизировался за общественное служение земле, а нарождающееся самодержавие утверждало самоценность сана государя[8]. Это суждение может быть развито. В Московской Руси начинал сакрализоваться сан правителя, становящегося как бы "наместником Бога" и самовластно узурпирующего права церковного иерарха[9]; святость же по существу своему имеет личностный характер.

Более сложный вопрос: почему до московского периода не было святых /не монахов/ вне княжеского рода?[10] Для начала можно предположить, что признание святости страстотерпца в ранние периоды русской истории как-то связывалось с его княжеским саном,

хотя особой сакрализации сана, как в Московской Руси примерно со второй половины ХУв., не было[II]. В последующее время подвиг страстотерпца теряет прикрепленность к фигуре князя, и становится возможным прославление святых мучеников некняжеского достоинства, то есть почитается уже только сам святой как личность[I2].

В славянском житии Вячеслава /"Востоковской легенде"/ содержится описание обряда пострижин Вячеслава. Ритуал пострижин-языческий, но в "Востоковской легенде" он христианизирован: "Бе же князь велик славою, в Чехах живый именем Ворстислав и жена его Дорогимир. Родиста же сына первенца и, яко крестиста и, нарекоша имя ему Вячеслав. И възрасте отрок, яко бы уяти ему волос, и призва Воротислав князь епископа етере с всем клиросом. И певшим литургию в церкви святыя Мария, и взем отрока, постави на степени пред олтарем и благослови и се рек: "Господь Иисус Христос благослови отроча се благословением, им же благословил еси вся праведники твоя". И постригоша князи ини.

Тем же, мним, яко убо благословением епископа но молитвами благоверными нача отрок расти, благодатию божиею храним" /I; 36/.

В новом, христианском сознании княжеские пострижины приобрели характер церковного обряда, как бы предваряющего вокняжение, начало "земного" служения Богу. Обряд пострижин, безусловно, ассоциировался с ветхозаветным помазанием царя и как бы включал в себя будущую интронизацию. /Характерно, что о самом вокняжении Вячеслава по смерти его отца в "Востоковской легенде" лишь кратко сообщается/[I3]. Воспринимаемая составителем жития как более важная процедура, пострижины как бы означали вступление ставшего "взрослым" князя в "семью" князей", в княжеское братство[I4].

Сходный религиозный характер, возможно, имели пострижины и на Руси[I5] /упоминания о пострижинах князей-отроков в летописях относятся лишь к XII и началу XIII в., но они, бесспорно, совершались и в более раннее время; сведения об этом не фиксировались летописцем, вероятно, именно из-за распространенности обряда/.

В анализе семантического наполнения образа князя в древнечешском и древнерусском культурном сознании многое открывает сопоставление Вячеслава и Владимира Святого. Эта параллель на-

15[?]- 1529

прашивается сама собою: правительница /и по некоторым сведениям крестительница Чехии/, святая мученица Людмила была бабкою св.Вячеслава, поддерживавшего и распространявшего христианство и боровшегося с язычеством; сходным образом, бабкою св.Владимира, крестителя Руси, была первая русская христианка из княжеского рода, Ольга. "/.../ Исторический параллелизм между парой русских святых правителей, бабушки и внука, и чешской парой /.../ поразителен", - заметил Р.О.Якобсон /36; 52/. Он предположил, что в похвале княгине Ольге в "Повести временных лет" под 969 г. читается цитата из латинской гомилии "Homelia in festo sancte Ludmile" или ее церковнославянского прототипа /36; 52-53/; /37/; /Ср./38; 332/. По его гипотезе, составитель первой редакции "Повести временных лет", Нестор /обыкновенно отождествляемый с автором "Чтения о Борисе и Глебе"/ обращался и к несохранившемуся славянскому, чешскому тексту "Привилегия моравской церкви". Существование этого гипотетического чешского памятника в таком виде, как его реконструирует Р.О.Якобсон, разделяется не всеми учеными /критику этой позиции предложил О.Кралик /39/, /40/, но сами по себе обнаруженные Р.О.Якобсоном параллели довольно убедительны.

Если произведения, посвященные св.Людмиле, отразились в похвале св.Ольге в "Повести временных лет", то реминисценций из вацлавских житий мы вправе ожидать в рассказах летописи о св.Владимире. Блок известий об Ольге и Владимире в основе своей /наиболее значительная позднейшая вставка - Корсунская легенда/ восходит, по А.А.Шахматову, к предполагаемому им Древнейшему своду, составленному около 1037 г./41/. Д.С.Лихачев выступил с идеей, что произведение, называемое А.А.Шахматовым Древнейшим сводом, посвящено преимущественно приготовлению к принятию христианства и крещению Руси; Д.С.Лихачев обозначил этот текст как "Сказание о распространении христианства на Руси" /42/, /43/.

Исходя из гипотезы о Древнейшем своде" - "Сказании о распространении христианства...", тем более следует ожидать каких-то цитат из вацлавских житий в рассказах о Владимире Святом, если цитата из текста, связанного с Людмилой, встречается в летописном некрологе св.Ольги. Чехия и Русь были культурно и политически близкими государствами при Владимире; как полагал,

в частности, А.В.Флоровский, опираясь на мнение С.С.Голубинского, у Владимира были две жены - "чехини", христианки, и, возможно, именно они убедили русского князя принять новую веру /44; 42/.

Отсутствие в древнерусских текстах сопоставления русских князей - Ольги и Владимира - с чешскими - Людмилой и Вячеславом может объясняться тем, что эта параллель была вытеснена в сознании древнерусских книжников другой, значимой в борьбе и соревновании с Византией за равное "христианское достоинство"[16]: Ольга и Владимир - свв. императрица Елена и ее сын император Константин Великий /"Слово о законе и благодати" митрополита Илариона, "Память и похвала князю Владимиру" Иакова мниха", "Повесть временных лет"/.

Следы влияния вацлавских житий на летописный рассказ о св. Владимире предположил Н.К.Никольский;в летописной статье 996 г. слова о Владимире "И живяше Володимир по устроенью отьню и дедню" он истолковал как цитату из вацлавских славянских житий, в которых также встречается слово "устроение" /47; 90-91/. Вряд ли это так, - скорее здесь не более, чем совпадение слов[16а]. Тем не менее, рассказ о Владимире под 996 г. обнаруживает другие явные параллели с вторым славянским житием Вячеслава /"Легендой Никольского"/, хотя назвать их бесспорными заимствованиями было бы, возможно, слишком смело.

"Живяше же Володимер в страсе Божьи. И умножиша ся зело разбоеве, и реша епископи Володимеру: "Се умножишася разбоиници; почто не казниши их?" Он же рече им: "Боюся греха". Они же реша ему: "Ты поставлен еси от Бога на казнь злым, а добрым на милованье. Достоить ти казнити разбойника, но со испытом"/4; 140, 142/.

А.В.Карташев /48; 128-129/ и А.Власто /49; 266/ видели в отказе Владимира казнить разбойников свидетельство особого христианского милосердия и любви к ближнему. Между тем этот рассказ о Владимире перекликается с рассказом "Легенды Никольского" о Вячеславе, который "и людем себе порученым противу съгрешению казнити стыдяшеся, аще ли достойнаго закона лютость не твори, любы греха в том блюдешеся. Но се размышление не долго на полы предели размыслив, тако путь прав мудро восхитив, да сего Земьски

творити не опустился бы любо ли онаго к небесным ради простирался от себе, непщевати на будущая не ужаснулся бы"/I; 73-74/.

Таким образом, Вячеслав и Владимир сближены не только как миссионеры, но и как правители, принимающие на себя тяжелое бремя земного служения /"Друг друга бремена понесеть"/I; 75/; ср. Матф., 7; I; Гал.,6; 2, 5/. Если в следовании Христову завету любви к ближнему князья все же ограничены земным законом, предписывающим карать разбойников, то в помощи ближнему, обязанности напоить и накормить его они очевидно уподобляются Христу.

Всякому приходящему к нему помогает Вячеслав. Он заботится и о людях, и о церкви, приготовляя вино и просфоры для причастия. Владимир, приказывающий развозить по Киеву хлеба, мясо, рыбу и меды для народа, напоминает и Христе, накормившем народ хлебами и рыбами. Пиры, устраиваемые Владимиром, имели, может быть, религиозный смысл, генетически восходящий к языческим русским и скандинавским обрядам; религиозный характер пиров ощущался летописцем, выделившим их как особенное деяние Владимира-христианина; с христианской точки зрения, пиры Владимира как бы восходят к Тайной вечере /князь на пиру как бы символизирует Христа/ и к трапезе любви первых христиан - агапе; на пиру преодолевается дистанция между князем и подданными.

Особое значение раздаяния еды и питья еще более отчетливо выступает в "Повести об убиении Андрея Боголюбского"/Ипатьевская летопись" под 1174 г./, в описании, восходящем к летописной статье 996 г. о Владимире /53; 326, 328/.

Религиозный ореол праздников Владимира выделен в "Памяти и похвале князю Владимиру" Иакова мниха[18]: "И празднова̂ше светло праздникы господьскыя, три трапезы поставляше: первую митрополиту с епископи и с черноризце и с попы, вторую нищим и убогим, третью собе и бояром своим, подобяся царем святым блаженыи князь Вълодимир пророку Давыду, царю Езекею, и треблаженому Иосею, и великому Костянтину, иже избраша и изволиша Божии закон боле всего и послужиша Богу всим сердцем и получиша милость Божию и наследиша раи и прияша царство небесное и почиша с всими сьвятыми, угожьшими Богу. Тако же блаженыи князь Володимир послужив Богу всим сердцем и всею душею"/55; 70/.

Параллели с другими властителями-святыми следуют как бы непосредственно из упоминания о пирах Владимира. Такой странный

переход, возможно, объясняется не только неискусностью составителя "памяти и похвалы". Параллель с ветхозаветными царями как бы рождает сопоставление: завет с русской землей, божественная забота о Руси подобны завету, заключаемому Богом с еврейским народом и его царями; но Русь - участница не Ветхого, а Нового, благодатного завета[19]. Киевские пиры Владимира, по-видимому, ассоциировались в ветхозаветными празднествами, трапезами, но христиански переосмысленными[20].

В культурной парадигме, восстанавливаемой по вацлавским и борисоглебским житиям и близким к ним повестям об убиении князя, поступки истинного князя воспринимались как "кенотическое" подражание Христу, увенчанное, как наградою, мученическим венцом /"Легенда Никольского" и, в меньшей мере, "Востоковская легенда", "Чтение о Борисе и Глебе", "Повесть об убиении Андрея Боголюбского"/. В случае святого Владимира мученический венец достался не ему /хотя в "Памяти и похвале..." Иакова мниха упомянут венец, полученный Владимиром от Бога, и сам князь назван "агнцем"/, а его сыновьям - Борису и Глебу. Но в древнерусских произведениях образ Владимира как бы сливался с образами его сыновей[21], - так что Владимир прославлялся не только как креститель Руси, но и как отец святых мучеников: "Радуися, Володимире, приимыи венець от вседержителя Бога /.../ Радуися, честное древо самого рая, иже воздрасти нам святеи леторасль святую мученику Бориса и Глеба, от нею женыне сынови рустии насыщаются, приемлюще недугом ицеление" /краткая проложная редакция жития св.Владимира /54; 15/.

И в текстах "владимировского" цикла, и в житиях Вячеслава и Бориса и Глеба в основе поступков святого князя лежит кенотическое самоумаление князя, смиренное и любовное служение Богу и ближнему: Вячеслав и Владимир привечают ближних и питают их, Борис и Глеб, не желая пролить крови подданных брата Святополка и своих подданных, не сопротивляются убийству. Самоумаление князя проявляется в преодолении черт, свойственных самому княжескому сану - привязанности к мирскому богатству, гордости, жажды мести /ср. Вячеслав, особенно в "Легенде Никольского", Борис и Глеб, а также Андрей Боголюбский, Давыд Смоленский[22], Владимир Василькович Волынский/[23].

15*2 1529

Уподобление княжеского служения земной жизни Христа поддерживалось представлением о князе как о носителе родового начала, предстательствующего за своих предков и потомков и за всю землю - "отчину и дедину" /ср./56/ /. Не случаен сквозной мотив "рода праведных" в борисоглебских житиях /"Сказание о Борисе и Глебе"/[24]. Князь /герм.* kuningos / - "родовой вождь", исторически - вождь и жрец одновременно[25], он "глава" "тела" - Русской земли. Семантика образа князя как носителя родового начала поддерживается /в памятниках о князе Владимире/ сравнениями с библейскими царями, воспринимавшимися в Ветхом завете как представителями того или иного рода.

Показательны строки о св.Ольге, первой русской княгине-христианке в "Повести временных лет" под 955 г.: "и поучи ю патреарх о вере, и рече ей: "Благословена ты в женах руских, яко возлюби свет, а тьму остави. Благословити тя хотять сынове рустии и в последний род внук твоих"" /4; 74/. Русская княгиня Ольга, фактически не первая христианка на Руси, но первая - княгиня-христианка, прославляется особенно, потому что в ее лице как бы вся русская земля знакомится с светом новой веры /ср. в летописном некрологе: "Радуися, руское познанье к Богу, начаток примиренью быхом"" /4; 82/. Сходным образом выражено и прославление Владимира в "Памяти и похвале..." Иакова мниха: "И вси людие Руския земли познаша Бога тобою, божественни княже Володимере" /55; 68/.

Отношение к князю как к фигуре, "олицетворяющей", воплощающей в себе всю полноту рода и страны /потому и полученная им благодать как бы снисходит и на его потомков и подданных/ прослеживается[26] и в вацлавском культе в Чехии /ср. подробнее в/61. 187-231/.

Таким образом, князь предстает в чешской и русской агиографии древнейшего периода исполнителем особого христианского подвига, мирского служения Богу[27] /характерно, что пострижины Вячеслава осмыслены составителем "ВЛ" как аналог монашеского пострига/. Монашеская жизнь почиталась более богоугодной /и потенциально "более святой"/, чем жизнь в миру; подобно тому, и благочестивый князь скорее, нежели мирянин, мог быть причислен к лику святых. Не случайно, в первые века христианства на Руси

неизвестны /за исключением собственно мучеников за веру, как отец и сын варяги/ не только миряне-страстотерпцы, но и вообще местные святые-миряне. /В греческой церкви существовал "тип" святого, удостоившегося канонизации за богоугодную жизнь в миру/.

Особое значение образа князя-святого проявляется в том, что в древнечешских и древнерусских агиографических памятниках ему постоянно "ищутся" архетипы-соответствия в священной истории[28], "подбираются" [illegible] христологические мотивы и символы. История убиения Бориса и Глеба обладала богатыми возможностями для подобного рода уподоблений, так как целый ряд библейских изречений /о любви к братьям/ обретал в борисоглебских житиях прямой, а не "расширительный" смысл. Борис, Глеб, Святополк и Ярослав были действительно братьями. Отношения: Борис - Глеб - их отец Владимир находили разительное соответствие в отношениями Христа и его небесного отца. /В борисоглебских текстах, как и в вацлавских, была реализована архетипическая схема убиения Авеля Каином/. Такие - не метафорические, а непосредственные совпадения борисоглебских памятников с библейскими архетипами, возможно, отчасти, объясняли включение рассказов о святых братьях в Паремию, вместе с ветхозаветными текстами. Жития Бориса и Глеба, до некоторой степени, становились не отражениями библейского архетипа, а текстами "одного уровня" с историческими книгами Ветхого завета[29].

Сопоставление вацлавских житий с произведениями о князе Владимире позволяет приблизительно реконструировать семантику фигуры князя как <u>правителя</u>. Сравнение житий чешского князя и русских братьев с древнерусскими произведениями, условно обозначаемыми как "повести о княжеских преступлениях"[30] /"Повесть об убиении Игоря Ольговича", "Повесть об убиении Андрея Боголюбского"[31], "Рассказ о преступлении рязанских князей"/, раскрывает смысл образа князя-страстотерпца. Мотив искупления грехов, омытых кровью убитого или претерпевшего страдания князя, присутствует во всех текстах[32]. В вацлавских и борисоглебских памятниках, а также в "Рассказе о преступлении рязанских князей"[33] он очевиден; в "Повести об ослеплении Василька Теребовльского" не

столь явен /слова князя о кровавой сорочке, в которой он хотел бы предстать перед Богом/[34]. Мотив непротивления, не-бегства от грозящей смерти присутствует в вацлавских житиях – "Легенде Никольского", "Crescente fide", легендах Кристиана, Гумпольта и Лаврентия[35]/за исключением "Востоковской легенды", в которой Вячеслав не знает о готовящемся убийстве и сопротивляется брату/, борисоглебских /смерть Бориса/ и "Повести об убиении Андрея Боголюбского" /князь Андрей знает о заговоре, но не предпринимает мер против врагов[36]/.

Но сюжетный мотив непротивления и добровольной смерти не был обязательным для "повестей о княжеских преступлениях", в героях которых летописцы видели "потенциальных" святых: в "Рассказе о преступлении рязанских князей" и в истории убиения Глеба этого мотива нет. Факультативны и мотивы любви к убийцам и всепрощения и юности князя-жертвы. Общее и для собственно житий князей-страстотерпцев, и для "повестей о княжеских преступлениях" основание для прославления князя как святого заключается в неожиданном и вероломном убиении князя, как правило, его родственниками или приближенными. Вероломное убиение невинного князя в некоторых текстах, как в "Рассказе о преступлении рязанских князей, – это вообще единственное основание для отношения к князю как к "потенциальному" святому.

В вацлавской и борисоглебской агиографии в наиболее полном и разработанном виде воплощена схема "повести о невинном убиении князя", общая для житий князей-страстотерпцев и "повестей о княжеских преступлениях". Совпадающие элементы "сюжета" произведений о Вячеславе и Борисе и Глебе – совещание князя-врага с приближенными, злыми советниками – нападение убийц на князя на чужой для него территории – гибель князя на рассвете, в которых Н.Ингхэм видел вероятные вкрапления фрагментов вацлавских текстов в борисоглебские, восходят к архетипической схеме "вероломного убийства" и вполне могли бы зародиться в чешских и русских произведениях самостоятельно /ср. сходную "матрицу" в фольклоре[37]/. В архетипе чешских и русских произведений об убиении князей заложена поэтика контраста и полной смены знаков /а также установления новых, противоположных отношений между знаками и означаемыми/ в процессе развертывания текста. Друг, подданный, брат

оказываются злейшими врагами, их любовь – лицемерием; место радости и мира – сценой кровавого преступления. Убийство происходит на рассвете, мрак на земле рассеивается, но в первых утренних лучах угасает святой[38], душа его /свет/ восходит к Богу, а над упавшим телом загорается свеча или лампада. В полном виде почти все эти мотивы содержатся только в житиях Вячеслава, но наиболее искусно некоторые из них "разыграны" в "Сказании о Борисе и Глебе". Борис и Глеб погибают в пустынных местах, на пути к Киеву, городу-центру Русской земли[39], в котором вступил на престол лже-брат и лже-князь Святополк. Движению, пути, который проходят святые /и в прямом, и в переносном смысле слова: в пути они, особенно Борис, приготовляются к смерти/ соответствует неподвижность, "скованность" Святополка. Борис и Глеб отдалены друг от друга /Святополк – между ними/, но "в центре" над ними – Бог и их отец Владимир, "через которых" святые и обращают друг к другу свои речи. Совершается злодейство, и приходит возмездие: теперь Святополк в движении, но не спокойном и медленном, как святые. Он бежит из Киева, "никем не гоним" и умирает "в пустыне межю Чехы и Ляхы"/4; 296/[40]. Победитель Святополка и брат Бориса и Глеба Ярослав Мудрый вступает на золотой киевский престол. Тела Бориса и Глеба переносят в вышгородскую церковь св.Василия /Василий – христианское имя их отца/. Знаки и вещи приходят в соответствие друг другу. Status quo восстанавливается[41].

История вероломного убийства, создающая ситуацию "смены знаков" и контраста беззащитности и прикрытой лицемерием злобы, лежит в основе "повести о невинно убиенном князе", потенциально способной превратиться /и превращающейся/ в житие. Стремление князя пострадать, мотивы братской любви к убийцам усиливают мартириологическое начало в таких текстах, но не являются обязательными для них. "Повесть о невинно убиенном князе" составляет своеобразный протожанр житий князей-страстотерпцев и "повестей о княжеских преступлениях"[42]: агиобиографические тексты отличаются большей структурированностью, соотнесенностью с библейскими архетипами /убийство Авеля Каином, крестная смерть Христа/; в "повестях о княжеских преступлениях" эти черты ослаблены[43].

С точки зрения поэтики, жития князей-страстотерпцев гораздо ближе к "повестям о княжеских преступлениях", чем к другим видам

княжеских житий /собственно мученическим, "воинским" и т.д./. Княжеские жития /кроме преподобнических, для которых княжеский сан святого может быть не существен/ роднит не сходство нарративной структуры, а фигура князя, ее особый семантический ореол /см. об этом выше/. Соответственно, можно говорить о агиографии князя-страстотерпца как о житийном "подданре", существующем в двух разновидностях - мартирия /"Востоковская легенда" и "Минейная редакция" жития Вячеслава и "Сказание о Борисе и Глебе"/ и собственно агиобиографии /"Чтение о Борисе и Глебе" Нестора/. Вместе с тем, в отличие от других житийных "подданров" /преподобнических, миссионерских житий/, тексты о разных князьях-страстотерпцах отличает меньшая вариативность. Строго говоря, жития князей-страстотерпцев не поддаются однозначному определению в категориях агиографического жанра.

"Повесть о княжеских преступлениях" относится к житию князя как "заготовка" к "чистовому тексту" /ср. "Повесть об убиении Андрея Боголюбского и ее так называемую "церковную переделку"/.

Дополнительным архетипическим мотивом повестей о невинно убиенном князе являются реминисценции из Книги Иова. Они присутствуют в "Сказании о Борисе и Глебе /57; I4-I5/, имя Иова вспоминают князь Игорь Ольгович /73;   350/ и Андрей Боголюбский /53; 330/. В свете сопоставления с Иовом предсмертные страдания и гибель князя предстают испытанием праведника.

Невинно убиенный князь почитался и как до срока взятый Богом /что свидетельствовало об особой праведности/, и как чистая юная жертва; почитался он и за "сораспятие" Христу, как исполнивший завет Спасителя. Но основной, общий для всех "повестей о невинном убиении", мотив был несколько иным - князь-страстотерпец прославлялся просто "за" совершенное над ним злодейское убийство[44] /см. "Повесть об убиении Андрея Боголюбского"/53; 328/. Одна лишь проливаемая кровь князя свидетельствует о нем как о страстотерпце Христовом. И подобно Христу, Андрей Боголюбский умирает за людей /русский народ/ /53; 330/[45].

В восприятии мученической смерти князя, возможно, содержатся рудименты языческого представления об искупительной силе особо ценной жертвы, приносимой богам[46]. Но в основном это восприятие порождено христианскими воззрениями. Сверхстрадание, переживаемое князем перед смертью, очищает его душу и помыслы, и за

муку свою он и его народ получают благодать от Бога. /Князь, как бы воплощающий в себе полноту жизни своего рода и подданных, подобен Христу, который заключает в себе все человечество/.

В ситуации невинного убиения, как она обрисована в древнерусских памятниках, не так значима личность князя-жертвы /он может быть фигурой пассивной, - ср. убитых князей в "Рассказе о преступлениях..."/, как его антагонисты. Убиваемый как бы принимает на себя накопившийся в миру "разряд" зла.

В "Сказании" и "Чтении" о Борисе и Глебе, а также, отчасти, в вацлавских житиях князья-страдальцы последовательно соотносятся с библейскими прообразами и изображены как христиане, безропотно отдающие себя на смерть, чтобы не поднять руки на старшего брата и не пролить крови своих врагов и подданных. Для семантического каркаса "повести о невинно убиенном князе" достаточно было лишь "семантического ядра" - вероломного, жестокого убийства безвинного правителя. История убиения невинного князя была отрефлектирована составителями борисоглебских произведений, что, кстати, позволило последующим книжникам при написании "повестей о княжеских преступлениях" не развертывать систему собственно христианских мотивов при изображении заклания князей, а просто называть имена Бориса и Глеба как эмблемы святого князя-страстотерпца. У истоков борисоглебских житий стояли славянские /чешского происхождения/ агиобиографии князя Вячеслава-Вацлава. Воздействие вацлавских житий на русскую письменность было облегчено тем, что в основе и чешских, и русских произведений лежал единый архетип - "повесть об убиении невинного князя", - благословенного правителя, страстотерпца, святого.

ПРИМЕЧАНИЯ

I. См. об этом /I; 22-30/. Особое место занимает книга Н.Н.Ильина, предположившего, что "Сказание о Борисе и Глебе" создано в результате простого "переписывания" вацлавской агиобиографии. Среди ученых эта гипотеза принята не была, как недостаточно аргументированная. См., впрочем, положительную рецензию О.Кралика /3/, присоединившегося к некоторым положениям книги Н.Н.Ильина.
2. Церковнославянские и древнерусские тексты воспроизводятся в упрощенной орфографии: "ь" заменяется на "е", "ъ" на конце слов в слабой позиции опускается.

3. Речь идет об идее подчинения младших князей старшим. См. об этом в статье /8; 87-91/.
4. См. о непродуктивности жанрового подхода к изучению древнерусской словесности /II/, а также /I2; 24-25/, /I3; 265/, /I4/, /I5/, /I6/.
5. Случай Вячеслава упомянут Г.П.Федотовым, но мотива добровольного страдания Г.П.Федотов не нашел в его мученичестве. На самом деле, в большинстве житий /"Легенда Никольского", "Crescente fide ", легенды Кристиана, Гумпольта, Лаврентия из Монте-Кассино/ этот мотив присутствует.
6. Хронология гипотетического проникновения борисоглебских житий на Запад, предложенная В.Круговым, сомнительна. Он исходит из предположения, что жития могли стать известны в Чехии и Западной Европе еще до разделения церквей в I054 г. Однако канонизация Бориса и Глеба на Руси /ее история относится к числу "темных мест"/, согласно последним исследованиям /23/; /24;366-377/, состоялась в I072 г. или даже на I0 лет позднее /25/. До этого можно говорить определенно только о местном почитании.
7. Обзор работ на эту тему см. в /I2/.
8. Ср., однако, мнение М.Чернявского о почитании князей и царей московского периода как святых /27;P. 29-34ff/.
9. Исключение - царевич Димитрий. Однако Димитрий почитался - независимо от конкретных политических мотивов канонизации - прежде всего как невинно убитый отрок. Не принадлежит к числу князей св.Меркурий Смоленский /впрочем, в так называемой "Китежской легенде" он назван князем/. Подвиг Меркурия - подвиг не страстотерпца, а защитника христианского народа и города.
I0. О сакрализации фигуры царя на Руси см.: /28/. См. также: /29/, /30/.
II. Это естественно уже хотя бы потому, что домосковская Русь не была монархией в собственном смысле слова /независимо от того, носили ли киевские князья титул "царя", как полагает, в частности, Б.А.Рыбаков /31; 63-64, I44-I45/; или слово "царь" не было устойчивой титулатурой/.
I2. Употребление слова "личность" по отношению к самовосприятию средневекового человека может показаться не очень удачным. Однако "личность" - категория, обязанная своим возникновением христианству.

I3. В так называемой "Минейной редакции" жития Вячеслава, вторичной по отношению к "Востоковской легенде" /22; 943/ и, вероятно, созданной на Руси/I; 60/ постижины Вячеслава поняты как обряд интронизации /I; 60-6I/, хотя о настоящей интронизации Вячеслава сообщается ниже. Имена праведников -праотцов Авраама, Исаака и Иакова и особенно императора Константина и императрицы Елены, перечисляемые в формуле епископского благословения /I; 6I/, входили в семантический архетип князя-правителя на Руси.

Впрочем, возможно, этот эпизод "Минейной редакции" восходит к чешскому протографу, в данном случае отличающемуся от "Востоковской легенды".

Сходный мотив есть и в латинской легенде Лаврентия о св. Вячеславе /23; 28-29/. У Лаврентия , правда, описывается крещение, но есть достаточные основания для предположения, что агиограф, не знакомый с обрядом пострижин, встретив его описание в своем источнике /близком к "Востоковской легенде"/, понял так, что речь идет о крещении. См. /34; 642-645/.

I4. Ср. образ княжеской братской свечи в речи Льва Данииловича Галицкого /Ипатьевская летопись под I288 г./ и в духовной грамоте Симеона Гордого.

I5. Ср. о религиозном, сакральном смысле обряда пострижения "первых волос" у ребенка в Древней Руси /35; I68/.

I6. Об этой борьбе см. особенно /45/. О религиозно-культурном смысле полемики с Византией о христианском признании Руси см. также /46/.

I6а. Н.К.Никольский бездоказательно усматривал в словах летописи "И живяше Володимер по устроенью отьню и дедню" свидетельство, что Святослав и Игорь были христианами; по мнению исследователя, приверженность Владимира "устроению" отца и деда - язычников была бы невозможна. На самом деле, выражение это означает лишь "юридическую преемственность": "по обычаю отца и деда".

I7. Мотив пира встречается в вацлавских житиях. В "Легенде Никольского" и в легенде Гумпольта предсмертный пир Вячеслава приобретает характер литургического символа. О литургической и христологической символике образа Вячеслава в вацлавской агиографии см. /50/ и /9/. Сближение евхаристической трапезы-причащения, Тайной вечери и княжеского пира прослеживается в некрологе князя Василька Ростовского /Лаврентьевская летопись под I238 г./: "Кто же

служил ему, и от тоя рати кто его остался, и кто его хлебъ ял и чашу пил, тот, по его животе, не можаше служити ни единому князю за его любовь /51; 170/. /Впрочем, Василек, убитый иноверцами за отказ отречься от Христа, сближен со Спасителем как мученик за веру/. Генетически общая пировальная чаша была предметом языческого ритуала /52; 467-468/.

18. Ср. описание княжеских пиров в значительно более позднем памятнике - сокращенной редакции жития князя Константина Муромского и его сыновей Михаила и Федора /князь Михаил -также и мученик за веру - погиб в сражении с язычниками/,-составленное на основе "Памяти и похвалы князю Владимиру" /54; 103, второй паг./.

19. С этой точки зрения, дополнительный смысл приобретает в "Слове о законе и благодати" митрополита Илариона противопоставление Ветхого завета Новому.

20. Пример христианского освящения пира мы находим на Руси позднее, в братчинах купеческого братства новгородской церкви Ивана на Опоках. Интересно, что инициатором организации Ивановского братства /в 1135-1136 гг./ был князь, Всеволод Мстиславич.

21. Б.Н.Флоря /7; 95/ обратил внимание на существование "тройной" иконы /с изображением Бориса, Глеба и Владимира/, написанной в ХVI в. Включение Владимира в борисоглебскую иконографию было связано с восприятием его как самодержца, царственного прародителя русских государей, свойственника византийских императоров: не случайно появление такой иконы именно в "самодержавном" ХVI веке. Борис и Глеб, более, чем их отец, почитаемые на Руси, на "роль" "державных" святых "не подходили".

22. См. так называемое "Слово о князьях" /XII в./ - слово на день перенесения мощей Бориса и Глеба, прославляющее кротость и беззлобие князя Давыда Святославича, смерть которого Бог прославил чудесами /52; 339-344/.

23. Ипатьевская летопись под 1289 г.

24. Р.Пиккио определяет начальные слова "Сказания" - "Род правыих благословиться, - рече пророк, и семя их в благословении будеть" /4; 278/, цитату из Псалтири /111; 2/ как"ключевую фразу", "лейтмотив" /57; 15/.

25. См. /58; 268-269/, /59; 140/; /60/.
26. Ср. также культ св.Олава, "вечного короля" Норвегии, также правителя-"страстотерпца" /см. описание его гибели в "Passio et miracula beati Olaui" и Хронике Адама Бременского/.
27. Славянофильская идея о служении царя земле и о власти как бремени восходит к древнерусской княжеской агиографии , по крайней мере, типологически.
28. См. об архетипичности "Сказания" и "Чтения" о Борисе и Глебе /62/ и /57; 13-16/. О библейских цитатах в летописной повести о Борисе и Глебе см. /63; 84, 95/.
29. См. /64; 105-106/.

Включение борисоглебских текстов в Паремию могло объясняться и тем, что Русь ощущала свою историю /и вообще христианскую историю/ как священную, подобную ветхозаветной израильской и иудейской, но "превосходящую" их. Ср. противопоставление Ветхого и Нового заветов в "Слове о законе и благодати".
30. Термин Д.С.Лихачева /42; 331-353/, /65; 66/. По его мнению, к "повестям о княжеских преступлениях" может быть причислено также "Сказание о Борисе и Глебе"/. Его отличие от традиционных форм агиографии - жития и мартирия - Д.С.Лихачев объясняет тем, что "Сказание" "с самото начало было деформировано" политической тенденцией /65; 66/. На мой взгляд, можно говорить скорее о противоположной тенденции - подчинении нежитийной, "летописной" повествовательной основы церковной литературной традиции. Я не касаюсь крайне сложного вопроса о соотношении летописи и "Сказания". Большинство ученых считают первичным летописный текст, хотя существует и противоположное мнение / /2/, /3/, /66/ /. Полагаю, что реальные связи летописи и "Сказания" вряд ли могут быть сведены к воздействию одного произведения на другое /67/. Ср., впрочем, утверждения А.Поппэ, отрицающего существование несохранившихся памятников о Борисе и Глебе /68/.

Включение в "Сказание" рассказа о битвах Ярослава со Святополком, вероятнее всего, объясняется"подражанием " ветхозаветным историческим книгам /например Книгам Царств/. Помещение фрагментов из борисоглебских текстов в Паремию как будто бы подтверждает это предположение.

3I. Интересно, что "Повесть об убиении Андрея Боголюбского", как показал Г.Ю.Филипповский /69/, испытала влияние вацлавской агиографии.

32. К житиям князей-страстотерпцев и "повестям о княжеских преступлениях" примыкает "Житие Михаила Тверского"; но в нем присутствует особенный мотив – самопожертвование во имя спасения своей земли.

33. См. /5I; I28/.

34. Мотив искупления грехов собственной кровью содержится и в рассказе Лаврентьевской летописи под I238 г. об убиении татарами захваченного в плен князя Василька Ростовского /5I; I44/. Характерно, что в прославлении Василька как "потенциального" святого использовано сравнение с Андреем Боголюбским. Хотя Василек и погиб от рук иноверцев, отказавшись отречься от Христа, его некролог – не похвала мученику за веру, а похвала невинно убиенному, страстотерпцу. Устойчивая парадигма "убиения князя-страстотерпца" оказалась сильнее.

35. Ср. соответствующие эпизоды в "Востоковской легенде" /I; 37/, "Легенде Никольского" /I; 8I-82/, у Гумпольта, автора "Crescente fide ", Лаврентия и в легенде Кристиана /70; I60, I77-I78, 2I9/. Характерно, что большинство ученых / /32/, /6I; I86-I9I/, /7I/, /72/, /73/ / считают "Востоковскую легенду" первичной по отношению к другим вацлавским памятникам.

Добавлю, что сюжетный мотив непротивления убийцам отсутствует, например, и в агиобиграфии англосаксонского короля-страстотерпца Эдуарда Мученика "Passio Sancti Eadwardi, regis et martyris" /74; 4/.

36. Я не касаюсь вопроса, является ли сообщение, что князь Андрей знал о готовящемся покушении на его жизнь и не принял ответных мер, "агиографической" вставкой в летописный текст. Если это и вставка, важно, что редактор не считал ее неорганичной. Впрочем, все анализируемые мною фрагменты есть и в Лаврентьевской летописи /75; 368-369, второй паг./.

37. Между прочим, А.А.Шахматов предполагал существование устной легенды об убийстве Бориса, отразившейся в рассказе летописи и "Сказания" о двух варягах-убийцах /4I; 33-38/.

Наблюдения Дж.Ревелли, выделившей совпадающие ситуации в вацлавской и борисоглебской агиографии и интерпретировавшей эту

близость как свидетельство воздействия житий чешского князя на русские памятники /76/, вряд ли обосновывают такие выводы исследовательницы: почти все отмеченные ею сходные фрагменты - "общие места", топосы житийного жанра /исключение, может быть, мотив бегства за пределы страны и /или гибели убийц страстотерпца/.

38. Сходным образом, на рассвете, уходит и князь Владимир Василькович в Волынской летописи /Ипатьевская летопись под 1289 г./; он не страстотерпец, умирает от болезни, но для летописца - святой. См. /51; 406/.

39. О восприятии Киева как центра русской земли см. /46; 11-20/; ср. /77; 140-142/.

40. Выражение "межю Чехы и Ляхы" может быть истолковано не как указание на конкретное место, а как поговорка, означающая "нигде", "в незнаемой земле", "в пустом , выморочном месте". См. /44; 46/.

41. В "Повести об убиении Андрея Боголюбского" семантической "переоценки" подвержены даже отдельные предметы /свеча/. Сначала рассказывается о возжигаемых князем свечах перед образами в церкви, вслед за тем описываются убийцы, со свечой в руках ищущие раненого князя. Свеча князя Андрея - истинная, богоугодная; свеча убийц - "ложная", "анти-поминальная".

42. Семантическая "сила", продуктивность схемы "повести и невинно убиенном князе" засвидетельствована не только воздействием этой схемы на летописные рассказы об убиении князя татарами и "вытеснения" более адекватной для такого случая формы мартирия /см. выше о Васильке Ростовском/. Показательно, прежде всего, что гибель князя в открытом бою с явным врагом /с "чужим"/ не создавала ситуации "невинного убиения" и не вызывала появления посвященных ему житий. Ср. многочисленных русских князей, погибших в битвах с татарами во время нашествия Батыя, - канонизированы из них были лишь немногие и спустя несколько веков, в XVI и XVII столетиях, причем основанием для канонизации /по крайней мере, главным/ могло быть обретение мощей, а не гибель в бою с иноверцами.

43. Можно предположить, что авторы "повестей и княжеских преступлениях" ощущали недостаток канонических оснований для отношения к убитым князьям как святым. Составитель "Повести

об убиении Андрея Боголюбского", вероятно, искал также основания в библейских и святоотеческих /цитата из Агапита, приписанная Иоанну Златоусту/ текстах, говорящих о необходимости повиновения властям и о князе как истребителе неправды /53; 334/.

О княжеских житиях, в том числе вацлавских и борисоглебских, см. также /79/ и /80/.

44. Интересно, что в проложных житиях Бориса и Глеба мотивы непротивления убийце и брату Святополку и стремления пострадать как мученики Христовы ослаблены или отсутствуют /81; 95-100/.

45. В так называемой "церковной переделке" /списки XVI-XVII вв./ "Повести об убиении Андрея Боголюбского" мысль о пролитии Андреем крови за свой народ была изъята /54; 89 второй паг./, - возможно, из-за ее канонической сомнительности или несоответствия контексту /Андрей Боголюбский не принимает смерть за своих подданных, а гибнет в результате заговора/.

46. Показательна интерпретация Е.Рейсманом убийства Глеба как ритуального /82/.

ЛИТЕРАТУРА

1. Сказания о начале чешского государства в древнерусской письменности. Предисловие, комментарии и перевод А.И.Рогова.М., 1970.

2. Ильин Н.Н. Летописная статья 6523 года и ее источник /опыт анализа/. М., 1957.

3. Kralik O. Nové práce o Povesti vremennych let // Československá rusistika 1961. n 3. S. 173-179.

4. Памятники литературы Древней Руси. XI-начало XII века. М., 1978.

5. Ingham N. Czech Hagiography in Kiev. The Prisoner Miracles of Boris and Gleb // Die Welt der Slaven. 1965. n 10. S. 166-182.

6. Mathauserová S. Cestami století: Systemové vztahy v dějinách ruské literartury. Praha, 198 (Acta Universitatis Carolinae. Philologica Monographia. XCI-198 6).

7. Florja B.N. Václavská legenda a borisovsko-glebovský kult (shody a rozdíly) // Československý časopis historický. 1978. Ročn. XXVI. n 1. S. 82-95.

8. Лихачев Д.С. Некоторые вопросы идеологии феодалов в литературе XI-XIII веков // ТОДРЛ. Т. X. М.-Л., 1954. С. 76-91.
9. Ingham N. The Martyred Prince and the Question of Slavic Cultural Continuity // Medieval Russian Culture. Berkeley-Los Angeles, 1984 (California Slavic Studies. Vol. 12).
10. Picchio R. Principles of Comparative Slavic-Roman Literary History // American Contributions to the Eighth International Congress of Slavists. Vol. 2. Columbus, Ohio, 1978.
11. Ingham N. Narrative Mode and Literary Kind in Old Russia. Some Theses // Geltung und Narration in der Alteren Slavische Literaturen. Berlin-Wiesbaden, 1987. S. 173-184.
12. Lenhoff G. The Martyred Princes Boris and Gleb. A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts. Columbus, Ohio, 1989 (UCLA Slavic Studies. Vol. 19).
13. Picchio R. The Impact of Ecclesiastic Culture on Old Russian Literary Techniques // Medieval Russian Culture. P. 247-279.
14. Lenhoff G. Categories of Medieval Russian Writing // Slavic and East European Journal. 1987. Vol. 31. P. 259-271.
15. Lenhoff G. Toward a Theory of Protogenres in Medieval Russian Letters // The Russian Review. 1984. Vol. 43. P. 31-54.
16. Seemann K.-D. Genres and the Alterity of Old Russian Literature // Slavic and East European Journal. 1987. Vol. 31. P. 246-258.
17. Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М.. 1990 /перв. изд.: Париж. 1930/.
18. Fedotov G.P. The Russian Religious Mind: Kievan Christianity. 10th to 13th Centuries. 2nd ed. N.Y., 1962.
19. Отец Иоанн /Кологривов/. Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961.
20. Топоров В.Н. Идея святости в Древней Руси: вольная жертва как подражание Христу - "Сказание о Борисе и Глебе" // Russian Literature. Vol. XXV-1. 1 January 1989. Special Issue. The Millenium of Christianity in Russia-III. P. 1-102.
21. Ingham N. The Sovereign as Martyr, East and West // Slavic and East European Journal. 1973. Vol. 17. P. 1-17.
22. Krugovoj G. A Motif from the Old Russian Vita Sanctorum

in Arthurian Romance // Canadian Slavonic Papers. 1973. Vol. 15. P. 351-374.
23. Алешковский М.Х. "Повесть временных лет": судьба литературного произведения в Древней Руси. М., 1971.
24. Poppe A. "Opowieść o męczeństwie i cudach Borysa i Gleba": Okoliczności i czas powstania utworu // Slavia Orientalis. 1969. Vol. 18. n 3-4. P. 267-292; 359-382.
25. Ужанков А.Н. К вопросу о времени написания "Сказания" и "Чтения" о Борисе и Глебе // Герменевтика древнерусской литературы: XI-XIУ вв. Сб. 5. М., 1992. С. 370-412.
26. Дмитриев Л.А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII-XУII вв. Л., 1973.
27. Cherniavsky M. Tsar and People: Studies in Russian Myths. New Haven, 1961.
28. Живов В.М., Успенский Б.А. Бог и царь. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Языки культуры и проблема переводимости. М., 1987.
29. Панченко А.М., Успенский Б.А. Иван Грозный и Петр Великий: концепции певого монарха // ТОДРЛ. Т. XXXУII. Л., 1983. С. 54-78.
30. Успенский Б.А. Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Художественный язык Средневековья. М., 1982. С. 201-235.
31. Рыбаков Б.А. Из истории культуры Древней Руси: Исследования и заметки. М., 1984.
32. Weingardt M. První česko-církevněslovanská legenda o sv. Václavu // Svatováclavský sborník. V Praze, 1934. D. I. S. 863-1088.
33. Laurentius monachus Cassinensis, archiepiscopus Amalfitanus. Opera. Weimar, 1973 (Monumenta historiae Germaniae. Vol. 7).
34. Třeštík D. Václav a Berengar. Politické pozadí postřižin sv. Václava roku 915 // Český časopis historický. 1991. Ročn. 89. n 5-6.
35. Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. /Реликты язычества в восточнославянском культе Николы Мирликийского/. М., 1982.
36. Якобсон Р.О. Основа славянского сравнительного литера-

туроведения /1953/ // Якобсон Р. Работы по поэтике. М., 1987. С. 23-79.

37. Якобсон Р.О. Русские отголоски древнечешских памятников о Людмиле // Культурное наследие Древней Руси: Истоки, становление, традиции. М., 1976. С. 46-50.

38. Dvornik F. Les bénédictins et la christianisation de la Russie // L'Eglise et les églises. Vol. 2. Chevetogne, 1954.

39. Кралик О. Privilegium moraviensis ecclesie // Byzantinoslavica. 1960. Vol. XXI. n. 2. P. 219-257.

40. Кралик О. "Повесть временных лет" и легенда Кристиана о святых Вячеславе и Людмиле // ТОДРЛ. Т. XIX. М.-Л., 1963. С. 177-207.

41. Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. Спб., 1908.

42. Лихачев Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. Л., 1947.

43. Лихачев Д.С. "Повесть временных лет" // Лихачев Д. Великое наследие: Классические произведения литературы Древней Руси. М., 1975. С. 22-110.

44. Флоровский А.В. Чехи и восточные славяне: Очерки по истории чешско-русских отношений /X-XVIII вв./. Т. I. V Praze, 1935 (Prace slovánskeho ústavu v Praze. Sv. XIII).

45. Приселков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X-XII вв. Спб., 1913.

46. Топоров В.Н. Работники одиннадцатого часа - "Слово о законе и благодати" и древнекиевские реалии // Russian Literature. Vol. XXIV-1. 1 July 1988. Special Issue. The Millenium of Christianity in Russia-II.

47. Никольский Н.К. "Повесть временных лет" как источник для истории начального периода русской письменности и культуры: к вопросу о древнейшем русском летописании. Вып. I. Л., 1930 /Сборник по русскому языку и словесности. Т. 2. Вып. I/.

48. Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Paris, 1959. Т. 1.

49. Vlasto A. The Entry of Slavs into Christendom. Oxford, 1971.

50. Грихин В.А. Проблемы типологического и исторического

изучения жанра древнерусской агиографии // Методология литературоведческих исследований: Статьи в русской литературе. Прага, 1982. С. 49-64.
51. Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981.
52. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981.
53. Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980.
54. Серебрянский Н.И. Древнерусские княжеские жития: Обзор редакций и тексты. М., 1915.
55. Зимин А.А. Память и похвала Иакова Мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку // Краткие сообщения Института славяноведения. Вып. 37. М., 1963. С. 66-75.
56. Комарович В.Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI-XIII вв. // ТОДРЛ. Т. XVI. Л., 1960. С. 84-104.
57. Picchio R. The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of 'Slavia Orthodoxa' // Slavica Hierosolymitana. Vol. 1. Jerusalem, 1977. P. 1-31.
58. Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986.
59. Пресняков А.Е. Лекции по русской истории. Т. I. М., 1938.
60. Щапов Я.Н. "Священство" и "царство" в Древней Руси в теории и на практике // Византийский временник. Вып. 50. М., 1989. С. 131-138.
61. Třeštík D. Kosmova kronika. Praha, 1968.
62. Фрёданк Д. Повторы и их функции в "Чтении о Борисе и Глебе" // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 57-67.
63. Данилевский И.Н. Библеизмы "Повести временных лет" // Герменевтика древнерусской литературы: X-XVI вв. Сб. 3. М., 1992. С. 75-103.
64. Соболева Л.С. Паремийные чтения Борису и Глебу // Вопросы истории книжной культуры: Сборник научных трудов. Вып. 19. Новосибирск, 1975. С. 104-123.
65. Лихачев Д.С. Система литературных жанров Древней Руси /1963/ // Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 57-78.
66. Kralík O. Vztah Povesti vremennyh let k legende o Borisu a Glebovi // Československá rusistika. 1967. n 12. S. 99-102.
67. Ранчин А.М. К вопросу о текстологии Борисоглебского цикла // Вестник МГУ. Сер. IX. Филология. 1987. № I. С. 73-80.

68. Poppe A. La naissance du cult de Boris et Gleb // Cahiers de civilisation médiévale, X-e - XII-e siecles. Poitiers, 1981. A-24. P. 29-54.
69. Филипповский Г.Ю. "Повесть об убиении Андрея Боголюбского" и русско-чешские литературные связи раннего периода //Československá rusistika. 1986. Ŕocn. 31. n 1. S. 11-17.
70. Fontes rerum Bohemicarum. Vol. 2. Praha, 1872.
71. Konzal V. První slovanská legenda václavská a její "Sitz im leben" // Studia mediaevalia Pragensia-I. Praha, 1988. S. 113-127.
72. Slavík J. Svátý Václav a zas pecatku krest'anstvi u Slovanu // Slovanský prehled. 1929. n 5-7.
73. Slavík J. Svatý Václav a slovanské legendy //Сборник статей, посвященных Павлу Николаевичу Милюкову. 1859-1929. Прага. 1929.
74. Edward, King and Martyr. Ed. by Ch.Fell. Leeds, 1971.
75. Полное собрание русских летописей. Т. 1. М., 1962.
76. Revelli G. La legenda di San Venceslao e lo "Skazanie o Borise i Glebe": Alcune osservazioni sui rapporti agiografici medioevali // Ricerche Slavistiche. Vol. XXXIX-XL. 1992-1993/1. P. 209-247.
77. Лебедев Л., протоиер. Богословие русской земли как образа Обетованной земли Царства Небесного: На некоторых примерах архитектурно-строительных композиций XI-XVII веков// Тысячелетие крещения Руси. М., 1989.
78. Полное собрание русских летописей. Т. 2. М., 1963.
79. Ingham N. The Limits of Secular Biography in Medieval Slavic Literature, Particularly Old Russian // American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists. The Hague-Paris, 1969. Vol. 2. P. 189-192.
80. Ingham N. Genre Characteristics of the Kievan Lives of Princes in Slavic and East European Perspective // American Contributions to the Ninth International Congress of Slavists. Columbus, Ohio, 1983. Vol. 2. P. 223-237.
81. Жития свв. мучеников Бориса и Глеба и службы им. Приготовил к печати Д.И.Абрамович. Пг., 1916 /Памятники древнерусской литературы. Вып. 2/.
82. Reisman E. The Cult of Boris and Gleb: Remnant of a Varangian Tradition? // The Russian Review. 1978. Vol. 27. n 2. P. 141-157.